

Развитие теоретического и практического познания культуры, ее совершенствование могло бы стать действительно успешным, если в качестве должного направления, ценностного ориентира этих процессов была избрана гуманизация человеческого бытия. И. Я. Лойфман утверждал: «Создание более совершенного мира — так можно было бы определить генеральное направление развития культуры как плодотворной деятельности. Гармонизация отношений человека и мира, связей общества и природы, общества и личности, исторически все более полное раскрытие и обогащение существенных сил человека — процесс долгий и трудный, притом противоречивый, нелинейный и неравномерный» [1, 59]. В понимании этих противоречий и состоит аксиология познания должного бытия культуры.

1. Лойфман И. Я. Мировоззренческие штудии. Екатеринбург, 2002.
2. Лойфман И. Я. Основы гносеологии. Екатеринбург, 2003.
3. Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. М., 1983.
4. Давидович В. Е. Онтология культуры // Культурология. Ростов н/Д., 1996.

В. И. Кашперский  
г. Екатеринбург

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ УНИВЕРСАЛИЙ\*

Вопрос об универсалиях возник вместе со становлением теоретического мышления. Теоретические конструкты сверхчувственны и умопостигаемы, выходят за пределы сущего и вводят мыслящего человека в сферу онтологии. В мышлении они порождают, в языке воспроизводят представления об устойчивой сущности, законе, которые мыслятся в качестве общих и необходимых оснований бытия. В то же время для самосознания теоретика представляется очевидным тот факт, что достоверным образом универсалии даны только как ментальные состояния человека. Именно это обстоятельство побудило Р. Декарта выдвинуть знаменитый *cogito* — аргумент, ставший краеугольным камнем европейской классической версии рационализма. Однако еще на заре европейской цивилизации близкая аргументу Декарта идея была высказана софистами, правда, в негативной форме выражения. Протагор и его сторонники, провозгласив человека мерой вещей, подразумевают, что человек может быть определен как логос, разум. В разуме, идее человек способен к производству любой вещественной реальности, может давать последней оценку вплоть до ее существо-

вания или несуществования в онтологическом, ее истинности или ложности в гносеологическом аспектах. Следовательно, если я не мыслю, то и не существую, и ничто не существует. А если мыслю, то наоборот, содержание моего мышления определяется только и исключительно моим собственным существованием, задавая онтологические измерения реальности и гносеологические условия возможности ее познания. И хотя в дошедших до нас фрагментах эти соображения не высказаны в столь прямом виде, их смысл кажется допустимым интерпретировать вышеизложенным способом.

Рассматриваемый вопрос в ходе его постановки был неотделим от антропологической проблематики, от ценностно — смысловой сферы жизни человека, от вопроса о свободе и ответственности. Негативная форма его постановки софистами обуславливала трактовку свободы как произвола (человек является мерой вещей по собственному произволу), а ответственности — как сугубо индивидуального, личного права определять сферу того, за что человек отвечает и как он это делает. Социокультурным контекстом подобных выводов являлась, по-видимому, реальность греческого полиса с утверждающимися (с трудом и далеко не всегда успешно) демократическими началами. Идея внутри себя находимых оснований универсального знания (истины), свободы и ответственности во все времена вызывает много возражений, в античности же, ввиду несовершенства демократических структур — в особенности. Полагаю, это и побудило Сократа перенести полюс поиска оснований универсалий в реальность вне человека, в бытие мира: если бы удалось доказать реальность универсалий в вещи (*in res*), а тем более до вещи (*ad res*), то этим разрешались бы и вышеозначенные проблемы, в частности, свободы (как проявления универсальной общности и необходимости бытия), добра (как «естественного» для космологии греков, а потому диктующего необходимость осуществления в человеческой жизни безотносительно к индивидуальным предпочтениям), красоты и истины. Как известно, в этом столкновении мнений победа осталась за Сократом.

Возвращаясь к проблеме универсалий, можно добавить, что Сократово убеждение в универсалии как выражающей общее и необходимое в самой вещи было впоследствии доведено Платоном до классического вывода философского идеализма: общее существует в самой вещи потому, что имеет самостоятельное бытие до вещи, а человеку доступно благодаря способности разума, точнее, способности разумной души припоминать идеи, к которым душа причастна по определению (ввиду собственной идеальной природы и

бессмертия). В последующей встрече Афин и Иерусалима истина реализма стала христианской религиозной истиной, согласно которой общее и необходимое в вещи существует также до вещи. Только благодаря этому своему существованию *ad res* общее может стать содержанием мышления в вещи и после вещи (*in res* и *post res*). Как известно, критика реалистов номиналистами стала толчком к возникновению современной науки, первоначальные эмпирические формы которой вообще снимают проблему реализма как псевдопроблему, отрицая возможность общего в вещи, полагая его результатом умственного обобщения, свойством человеческого разума. В XX веке трактовка универсалий в духе номинализма развивается представителями аналитической философии, нового материализма (функционального, эмерджентного) и др. Вместе с тем отрицание общего в вещи не устраивало большую часть философов и представителей естествознания, поскольку номиналистический эмпиризм не дает онтологического основания законам науки, обоснования ее всеобщим и необходимым истинам. Последние остаются в таком случае лишь принципами разума. Выход, предложенный антропологическим поворотом И. Канта в его концепции трансцендентального субъекта, дает новое и оригинальное понимание универсальных категорий, но не решает проблему реализма. Универсалии предстают как априорные формы разума и рассудка (мышления), но мышление не совпадает с познанием, к чему я вернусь ниже. В рамках классического рационализма наиболее убедительное решение проблемы предложил Г. Гегель, используя христианскую модель, но заменив божественную реальность общего и необходимого до вещи на реальность мирового разума (идеи). Несомненное преимущество гегелевского решения проблемы реализма состоит в возможности его рефлексивного обоснования, да еще и с выполнением условия тождества субъекта и объекта как результата диалектического процесса развития (саморазвития) идеи. Поскольку природа онтологически определяется структурами мирового разума (является его отчуждением), то очевидна возможность постижения природы мышлением, то есть идеальными структурами самого разума. Они не навязаны природе, ибо составляют ее внутреннюю идеальную сущность. В этом, несомненно, состоит сильная сторона онтологии и гносеологии объективного идеализма.

Материализм склоняется обычно к умеренному реализму, восходящему к гилеморфизму Аристотеля. Общее реально, но не существует отдельно от единичного, а потому не существует до вещей. Имеются и номиналистические или близкие к ним концепту-

алистские исключения, как в случаях Т. Гоббса и Дж. Локка. В основном же рационалистический материализм XIX — первой половины XX в., по сути, позаимствовал у Гегеля приведенный выше способ решения проблемы универсалий, хотя и на более слабой по своей убедительности основе. Религиозная, а затем и объективно — идеалистическая сфера абсолюта была перенесена в социум и представлена в качестве культурно-исторической реальности. И хотя претензии на обоснованность абсолютичности этой символической сферы как обосновывающей человеческие «способы прочтения» универсалий существенно ослабевают, поскольку не удается обосновать реальность идей до вещи, этот способ объяснения общности и необходимости законов природы до настоящего времени остается основополагающим. Например, в марксистско-ленинской философии общее и всеобщее трактуется как результат многократного воспроизведения и повторения общих свойств и отношений бытия в предметной деятельности человека. Между тем подобное решение логически нестрого; более того, в философском материализме, претендующем на позитивное решение проблемы универсалий, происходит фактический возврат к парадоксу И. Канта. Согласно Канту, теоретическое мышление не дает приращения знания, ибо культурно-историческое бытие универсалий (которое Кант фиксирует как априорную способность трансцендентального субъекта, или человеческого рода), строго говоря, не дает нам выхода за пределы социума. Бытие со стороны сущности, закона остается недоступным для рассудка и разума, приращение знания достигается не мышлением, а познанием, которое у Канта существенно отличается от мышления тем, что добавляет к последнему чувственный материал опыта, не обладающего свойствами общности и необходимости.

Более перспективной для разрешения проблемы универсалий, нежели переложенная на язык материализма диалектика тождества бытия и мышления, представляется логика, разрабатываемая неокантианцами и представителями феноменологической школы. Трансцендентальный субъект И. Канта — страдательное существо, род, лишенный способности развития. Поэтому совершенно оправданным представляется предложение В. Дильтея заменить принцип общезначимости иным принципом — историчности, временности, который Г. Риккерт изъяснял из эмпирической сферы и поместил в логическую сферу значений. Это — способ не социологического, а антропологического решения проблемы. Риккерт связывает понимание со смыслами, сфера которых — не эмпирико-психологическая, а теоретико-логическая. Это сверхчувственная, умопос-

тигаемая сфера, но дана она тем не менее непосредственно, в переживаниях; это интеллектуальное переживание смысла. Благодаря такому представлению герменевтический круг замыкается посредством трансценденции смысла и его углубления. М. Хайдеггер перевел этот процесс в онтологическую плоскость: герменевтика, по его дополнению, это и способ бытия, а не только метод познания. Структура бытия трансцендентальной субъективности определяет структуру познания. Бытие не «есть», но «дано». Человек — та инстанция в бытии, которая вызывает бытие, предоставляет ему возможность явить свою возможность. Такой подход можно развить, как мне представляется, дополнением феноменологической методологии принципом потенциализма. Тотальность бытия представлена в человеке и проявляется в его мышлении, но не актуально, а потенциально. Надэмпирический жизненный мир человека не сводим к миру культуры, это мир, в котором мысль предшествует языку, в нем голос бытия говорит из человека как универсального существа бытия, способного благодаря и посредством универсалий действовать по мере вещей. Бытие не есть, а может быть, обладает «модусом можествования». При этом совсем иначе выглядит наличие в современном мире различных мировоззрений, различных направлений в философии: они выражают различные «срезы» бытия, явленные человеку по его «вызову» и воспроизводящие актуализирующуюся потенциальность. Иначе выглядит и процесс смены научных теорий. Развитие науки не кумулятивно, а эпохально. Эпохи выражают характер тех окон, зазоров в бытии, которые приоткрываются человеку в зависимости от характера задаваемых им вопросов, то есть в зависимости от аксиологических установок в процессе научного познания. Поэтому эпохи не случайны, но и не детерминированы внешними, независимыми от человека обстоятельствами. Как подчеркивает М. Хайдеггер: «Не будучи случайной, последовательность эпох в судьбе бытия все же не позволяет рассчитать себя как необходимую» [1].

Тем самым универсалиям можно было бы придать (и, как я полагаю, целесообразно было бы предоставить в языке) гипотетический статус [2], сохраняя их умеренно-реалистический смысл. Бытие актуализируется в единичных формах, хотя его потенции содержат в себе общее. Человек в силу своей бытийной универсальности является средоточием всех возможных проявлений бытия, «сверткой» его возможностей. Поэтому отношения, которые возникают из свободного мышления и ситуаций человеческого выбора, действия, содержат в себе это ускользающее общее на

предметном уровне. Однако значимость предикатов общности и необходимости в знаниях понижается: логика мышления и познания начинает исходить в первую очередь из исследования предельных оснований бытия, горизонтов вопрошания. В этом случае о законах (природы, общества) возможно говорить только как о гипотезах, о познании — как о вопрошании. Наше понимание бытия тогда предстает как историческое в том смысле, что события мышления и познания, эпохальность тех или иных картин мира определяются характером вопросов, которые человек обращает к бытию, и тем, как эти вопросы задаются. Тогда универсалии предстают как конкретные историко-антропологические категории, онтологическое содержание которых всегда частично, неполно, гипотетично, определяется выбором человека, тем, как он приоткрывает бытие, какие его возможности вызывает к существованию. Мир, в котором мы живем, предстает при этом как опредмеченный мир человеческих ценностей, как проекция в бытие бытийных же проявлений человека. В известной мере философской антропологии придается при таком понимании онтологический статус, что, по-видимому, могло бы послужить основанием для изменения структуры наук, соотношения признанных научных форм и знания вне-научного, статуса в системе наук естественнонаучного и гуманитарного знания.

\*Работа выполнена при финансовой поддержке фонда Минобразования (грант ГО2—1.1—218).

1. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 87.

2. Исследование мышления в модусе возможности проведено в работе: Эпштейн М. К философии возможного. Введение в посткритическую эпоху // Вопр. философии. 1999. № 6. С. 67.

Н. С. Рыбаков  
г. Псков

## СМЫСЛ, ЦЕННОСТЬ, ИСТИНА

Проблема соотношения смысла, ценности и истины не имеет однозначного решения в философии. Существуют значительно различающиеся точки зрения, которые весьма красноречиво свидетельствуют о ее чрезвычайной сложности. Мы сосредоточим свое внимание на той позиции, которая представляется нам наиболее убедительной. При этом внесем в ее обсуждение собственные соображения. Начнем с уточнения соотношения бытия и смысла.